45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 50 13 DÉCEMBRE 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment concilier la définition traditionnelle du miracle avec la pratique de l'Eglise et avec la doctrine que le miracle est un signe certain de la révélation divine à la portée de toutes les intelligences : « Miracula divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accommodata » ?

Avec S. Thomas on définit communément le miracle : « un phénomène extraordinaire qui dépasse les forces de tout ce qui est créé, » ou : « un phénomène extraordinaire que Dieu seul peut produire. » On exclut de la notion de miracle tout prodige même angélique. — Mais il est très difficile, sinon impossible, de montrer qu'un fait inexplicable par les forces du monde matériel est l'effet propre de Dieu, et non de quelque autre puissance bonne transcendante. Van Hove *(Doctrine du miracle chez S. Thomas*, p. 363) reconnaît qu'on pourra presque toujours hésiter entre Dieu et les anges. Voir aussi ce que dit le même auteur, p. 299-300. — D'autre part, beaucoup de faits de l'Evangile, de la vie des saints sont considérés par l'Eglise comme de vrais miracles à cause de l'ensemble des circonstances concrètes, qui cependant, pris matériellement et en eux-mêmes, ne dépassent pas les forces de toute nature créée ou créable.

Pourquoi dès lors, du moins en apologétique, définir le miracle : « un phénomène extraordinaire que Dieu seul peut produire » ? Ne vaudrait-il pas mieux dire : « *un phénomène extraordinaire accompli par Dieu ou, sur l'ordre de Dieu, par une puissance bonne transcendante* » ? Cette définition me semble préférable à la suivante : « Un fait extraordinaire qui *en réalité* est opéré par Dieu, soit que la nature puisse, à sa manière, l'opérer également, soit que ses capacités ne puissent pas du tout y atteindre. » (Cf. Van Hove, p. 23). Car ici encore, comment savoir que Dieu en fait agit *seul* et non pas un bon ange sur l'ordre de Dieu ?

Ainsi le miracle, comme signe d'une volonté divine, serait à la portée de toute intelligence, et sa définition s'accorderait avec la pratique ordinaire de l'Eglise.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Pour répondre à cette question, nous établirons : 1° la notion du miracle, telle que la donne S. Thomas ; 2° son accord avec la doctrine du concile du Vatican déclarant que le miracle est « un signe certain de la révélation divine, approprié à l'intelligence de tous. » Cette deuxième partie de notre réponse essaiera de résoudre les difficultés de notre correspondant.

I. — NOTION DU MIRACLE D'APRÈS S. THOMAS

S. Augustin avait défini le miracle : *quidquid arduum est aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet* [1]. A s'en tenir à cette définition, il semblerait donc que, pour S. Augustin, il n'est pas absolument nécessaire que le miracle soit un fait proprement divin : n'importe quel fait extraordinaire en relation voulue par Dieu avec les circonstances religieuses suffit à provoquer chez l'homme l'attention en faveur de la vérité. Plus encore que sur l'intervention divine, S. Augustin met l'accent sur l'étonnement, l'admiration que provoque en l'homme le miracle.

S. Thomas accepte et explique la définition augustinienne, qu'il ne cite jamais textuellement [2]. Mais dans ses explications, le Docteur angélique accentue le caractère transcendant du miracle. Si l'on voulait synthétiser la pensée de S. Thomas, on pourrait, avec M. Van Hove, la ramener à trois notions essentielles : 1° « Au point de vue du cours des événements, le miracle est un fait exceptionnel, en dehors du cours commun et normal des choses. » C'est l'explication de l'*insolitum* de S. Augustin. 2° « Au point de vue du sujet du miracle : le miracle comporte que les puissances naturelles du sujet où il se produit n'en possèdent que la puissance obédientielle » ; c'est l'explication du *supra* ou *præter spem* (ou *facultatem*) *naturæ*. 3° « Au point de vue de sa cause efficiente, le miracle dépasse toutes les forces créées et ne peut être produit que par Dieu. » C'est l'explication de l'*arduum*. Vouloir négliger l'un de ces éléments, c'est s'exposer à ne donner de la notion thomiste du miracle qu'un aperçu incomplet. Pour bien préciser que le miracle relève de Dieu seul comme de sa cause efficiente, S. Thomas explique qu'il doit consister en un fait accompli *præter ordinem* TOTIUS *naturæ creatæ* (Ia, q. CX, a. 4).

A ces éléments, il faut ajouter encore une considération relative à la finalité du miracle. Par définition, le miracle suppose une intervention spéciale de Dieu, modifiant dans un cas particulier le cours normal des choses. On ne peut donc le concevoir, *de potentia ordinata Dei*, qu'en raison d'un motif proportionné à cette intervention spéciale. Loin donc de considérer le miracle comme ayant sa fin en lui-même, ou comme une correction apportée par Dieu à son œuvre première, la théologie catholique enseigne expressément que le miracle est ordonné à une fin parti-

[1] *De utilitate credendi*, XVI, 34 : *P. L.*, t. 42, col. 90.
[2] *In IV Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, sol. 1 ; dist. 18, q. 1, a. 3, obj. 2-4 ; *De potentia*, q. 6, a. 2, et obj. 1 ; a. 9, obj. 11 ; *Sum. theol.* Ia, q. 105, a. 7, obj. et ad 2.

culière supérieure, principalement sinon exclusivement une fin religieuse. Ainsi S. Thomas nous le présente comme opéré en témoignage de la foi [1]; en témoignage de la divinité du Christ [2]; en témoignage de la sainteté du thaumaturge [3]; en vue du salut de l'humanité et de l'utilité de l'Eglise [4]. Et, d'autre part, se fondant sur l'Evangile, Marc, VI, 5, il admet que le miracle devient impossible *de potentia ordinata*, si, à cause par exemple de la prévision certaine de son manque d'efficacité, sa raison d'être n'existe pas [5].

Remarquons de plus que les théologiens postérieurs au concile du Vatican, considérant dans le miracle le signe de la crédibilité de la révélation, font entrer dans sa notion le caractère de fait sensible [6]. Ce caractère de « sensibilité » n'est-il pas, en effet, une condition absolument nécessaire pour que le miracle soit « une preuve extérieure, certaine et appropriée à l'intelligence de tous » ? Mais les théologiens anciens ne se plaçaient pas sur le même terrain pour définir le miracle. S. Thomas ne considère pas le caractère sensible comme un élément nécessaire ; jamais il ne fait mention de ce caractère. D'ailleurs, des faits qui ne sont rien moins que sensibles sont dits par lui miraculeux : la transsubstantiation, l'incarnation (qu'il appelle *miraculum miraculorum)* [7], la conception et l'enfantement virginal du Christ, la création de l'âme humaine et la justification dans les cas où elles seraient produites hors des règles ordinaires [8]. C'est que le Docteur angélique reconnaît deux espèces de miracles : les uns, cachés, auxquels seule la foi peut atteindre ; les autres, manifestes, qui peuvent faire partie d'une construction apologétique : *miraculorum Dei quædam sunt de quibus est fides, sicut miraculum virginei partus et resurrectionis Domini, et etiam sacramenti altaris...; quædam vero miracula sunt ad fidei comprobationem, et ista debent esse manifesta* (IIIa, q. 29, a. 1, ad 2).

Enfin, S. Thomas, à l'encontre d'un certain nombre d'anciens théologiens, n'admet pas que toute intervention *immédiate* de Dieu dans l'ordre du monde constitue par le fait même un miracle. Le Docteur angélique, en effet, élimine du catalogue des miracles les faits divins qui, malgré leur transcendance, sont conformes *au cours habituel ou à la tendance des choses ;* et ainsi, il refuse le nom de miracle à la création du monde, à la création des âmes, à la justification du pécheur et, en général, à toutes les œuvres qui appartiennent à l'économie de la vie surnaturelle de l'âme. Sans doute, dans toutes ces œuvres, Dieu intervient directement, mais cette intervention immédiate est postulée par une loi d'ordre naturel ou surnaturel, établie par Dieu comme constituant l'ordre de la nature créée. Postulés par l'ordre établi de Dieu et connu comme tel par nous, ces faits ne sauraient constituer « le fait produit par Dieu en dehors de l'ordre habituel de toute la nature créée, » lequel seul peut être appelé miracle [1].

En tenant compte des données et des remarques qui précèdent, on peut définir le miracle : un fait, produit par une intervention spéciale de Dieu dans le monde, pour une fin religieuse, en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de toute la nature créée.

C'est, disons-nous d'abord, un *fait* et non une doctrine et, par là, nous distinguons le miracle de l'ordre physique, du miracle d'ordre intellectuel ou moral. C'est un fait *produit par une intervention immédiate de Dieu*, Dieu agissant ici comme cause unique ou tout au moins comme cause principale : ce qui, dans la production du miracle, laisse la possibilité de l'intervention d'une cause instrumentale subordonnée à l'activité divine. C'est un fait produit *dans le monde*, c'est-à-dire dans telles circonstances de lieu et de temps qui mettent le miracle en rapport avec l'homme, en raison précisément de *la fin religieuse* à laquelle le miracle est ordonné. C'est un fait produit *en dehors de l'ordre habituel où se manifeste l'activité de la nature :* en dehors, non pas contre cet ordre, et non pas en dehors de l'ordre de la Providence, car le miracle dépend de la puissance divine qui, même lorsqu'elle agit d'une manière extraordinaire, est toujours réglée par la sagesse infinie [2]. Nous disons de plus : de *toute* la nature créée, non seulement en dehors de l'ordre d'une activité naturelle particulière. Il s'agit d'activité, et non d'être, car si l'effet miraculeux dépasse quant à sa cause efficiente toutes les forces créées, il ne dépasse pas nécessairement en son être les natures créées. Seul l'ordre de la grâce, réalisé par le miracle, dépasse l'ordre de la nature créée ; la résurrection d'un mort, par exemple, restituant d'une manière surnaturelle la vie au corps, ne lui restitue cependant qu'une vie naturelle.

Ainsi, par cette notion du miracle, nous le distinguons : 1° des faits naturels même extraordinaires, événement fortuit relativement aux causes secondes, mais non par rapport à la Providence qui gouverne toutes choses ; 2° des pres-

[1] *Sum. theol.*, Ia, q. 112, a. 2 ; Ia-IIæ, q. 111, a. 4, ad 3 ; IIa-IIæ, q. 2, a. ad 1 ; a. 9, ad 3 ; q. 178, a. 1, ad 5 ; IIIa, q. 7, a. 7 ; q. 19, a. 1, ad 2 ; q. 31, a. 1, ad 2 ; q. 43, a. 1 ; q. 44, a. 1 ; q. 53, a. 1 et 2.
[2] IIIa, q. 40, a. 1, ad 1 ; q. 43, 44, 53, a. 1 ; q. 55, a. 6.
[3] IIa-IIæ, q. 178, a. 2 ; IIIa, q. 63, a. 1.
[4] Ia-IIæ q. 111, a. 5 ; IIIa, q. 44, a. 1, ad 3, ad 4 ; a. 3, ad 1 ; a. 4.
[5] IIIa, q. 43, a. 2, ad 2.
[6] Cf. J. Callan, *The natura and possibility of miracles*, dans *The Irish theological Quarterly*, 1910, p. 477. 481 ; — L. de Grandmaison, art. *Jésus-Christ (Dict. apol.*, col. 1412) ; — A. de Poulpiquet. *L'objet intégral de l'apologétique*, p 92 ; *Le miracle et ses suppléances*. p. 153 et 160 ; — J. Didiot, *Logique surnaturelle objective*, p. 126 ; — V. Frins, *Zum Begriffe des Wunders*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, Fulda, 1897, p. 120 ; — Van Weddingen. *De miraculo, deque ejus in christiana demonstratione usu et valore* (thèse), Louvain, 1869, p. 121, 140. — Le fait *sensible* se retrouve dans la définition que donnent du miracle la plupart des auteurs de manuels théologiques : Mazzella, Pesch, Tanquerey, Hervé, Hermann, Van Noort, etc.
[7] *In III Sent.*, dist. 3, q. 2, a. 2 ; *In IV*, dist. 11, q. 1, a. 3, sol. 3 ; *De potentia*, q. 6, a. 2, ad 9, obj. 9, etc.
[8] *In II Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, ad 2.

[1] SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tract. XV, disp. IV, dub. 4, n. 54-55.
[2] *Sum. theol.*, Ia, q. 25, a. 5, ad 1.

tiges diaboliques, qui ne sont que des simulacres de miracles ; 3° des faits ou effets divins ordinaires de l'ordre naturel ou surnaturel, tels que la conservation des choses en leur être, le gouvernement divin, la création quotidienne des âmes, la justification de l'impie, l'augmentation de la grâce et des vertus dans une âme ; 4° des faits ou effets ordinaires dits providentiels, par lesquels se manifeste la Providence, par exemple, quand Dieu exauce nos prières.

II. — Le miracle, signe certain de la révélation

Le miracle, même ainsi défini, peut être un signe très certain de la révélation divine, approprié à l'intelligence de tous.

Notre correspondant éprouve à ce sujet deux difficultés graves. — L'une est ainsi formulée : « Beaucoup de faits de l'Evangile, de la vie des Saints, sont considérés par l'Eglise comme de vrais miracles à cause de l'ensemble des circonstances concrètes, — qui cependant, pris matériellement et en eux-mêmes, ne dépassent pas les forces de toute nature créée ou créable. » — L'autre concerne les prodiges angéliques : « Il est très difficile, sinon impossible, de montrer qu'un fait inexplicable par les forces du monde matériel est l'effet propre de Dieu, et non de quelque autre puissance bonne transcendante. Van Hove (*Doctrine du miracle chez S. Thomas...*, p. 363) reconnaît qu'on pourra presque toujours hésiter entre Dieu et les anges. » — Et par cette double difficulté, l'on voudrait montrer la nécessité d'une autre définition du miracle, mieux en rapport avec l'utilisation que le concile du Vatican fait du miracle comme signe certain de la révélation.

Au fond, les deux difficultés n'en sont qu'une. Car les faits de l'Evangile et de la vie des Saints, considérés par l'Eglise comme des miracles, mais qui, pris en eux-mêmes et matériellement, ne dépassent pas les forces de *toute* nature créée ou créable, ne sauraient être que des prodiges préternaturels dus à la puissance angélique. Et encore l'Eglise ne les considère que comme des miracles au sens large du mot [1]. Il s'agit surtout des miracles de guérisons, si nombreux dans l'Evangile et au cours des siècles dans l'histoire de l'Eglise. Certains de ces faits apparaissent bien, de prime abord, dépasser les forces des agents visibles ; car la liberté avec laquelle agit l'auteur du prodige montre bien qu'il ne saurait être question d'une force de la nature matérielle, par hypothèse toujours déterminée *ad unum*. Mais cela reconnu, il faut avouer qu'il n'est pas encore certain que le fait provienne de Dieu, car il peut avoir pour auteur un esprit angélique ou démoniaque. C'est donc, comme le dit fort exactement notre correspondant, par l'ensemble des circonstances qui conditionnent le miracle, que l'on pourra discerner son origine réelle, surnaturel divin ou préternaturel diabolique. Et, — nous sommes toujours d'accord avec notre correspondant, — lorsqu'il s'agira d'une origine surnaturelle et, en dernière analyse, divine, il sera encore très fréquemment difficile d'établir si Dieu est intervenu lui-même immédiatement, ou si un ange n'a pas pu, avec la permission de Dieu, réaliser le prodige.

Mais la difficulté soulevée par notre correspondant n'en est pas une, en réalité, au point de vue où se sont placés les Pères du concile du Vatican

[1] Nous ne pensons pas, en effet, que notre correspondant ait voulu affirmer que l'Eglise considère comme de vrais miracles des faits, extraordinaires simplement en apparence, et dont l'explication suffisante se trouve dans le jeu des forces naturelles, sans intervention d'une cause préternaturelle.

En ce qui concerne les miracles relatés dans nos Livres Saints, il conviendrait de mettre à part certains récits merveilleux, qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'expliquer en recourant à l'hypothèse du miracle. Exemple : l'arrêt du soleil par Josué. Quant aux guérisons relatées dans l'Evangile, voici, au sujet des guérisons de possédés, une note sur laquelle pourra réfléchir notre correspondant : « Que toutes sortes de maladies psychiques aient pu être, au temps du Christ, rangées parmi les possessions diaboliques, la chose n'est pas impossible. Sous l'influence des superstitions étrangères, les Juifs ont pu exagérer singulièrement l'étendue de ce mal et le nombre des cas qui en relèvent. Toutefois ce n'est pas une raison pour nier *a priori* les guérisons de possédés. Les exorcismes des démons, à l'aide de procédés superstitieux ou magiques, existaient à coup sûr et Jésus y fait allusion, Mt., XII, 27. Et l'hypothèse d'un démonisme purement apparent est, la plupart du temps exclu par les formules employées dans les récits évangéliques, par l'attitude et le langage même du Sauveur. Les unes et les autres ne sauraient se comprendre sans l'action ou la présence des esprits malins et impurs. De plus, la simplicité, la rapidité, la stabilité, la durée de ces guérisons psychiques, non moins que leur portée spirituelle et religieuse, en démontrent le caractère miraculeux et surnaturel. » (A. Michel, *Dict. de Théol. cath.*, art. *Jésus-Christ*, col. 1193. — Cf. L. de Grandmaison, *Dict. Apol.*, art. *Jésus-Christ*, col. 332 ; L. Fillion, *Les Miracles de Jésus-Christ*, t. II, p. 240-261).

D'ailleurs, les constitution et canons du Concile du Vatican ne nous imposent pas d'accepter comme miracle proprement dit *chacun* des faits merveilleux relatés par les Livres Saints. Le 3e chapitre de la constitution *Dei Filius* s'occupe spécialement des miracles racontés dans l'Ecriture et qui démontrent l'origine divine de la religion chrétienne. Le 4e canon condamne comme hérétiques ceux qui rejettent en bloc la réalité de ces miracles, la possibilité de les discerner ou leur force probante : « C'est d'une façon indirecte que notre canon définit la réalité des miracles de l'Ecriture. Il condamne, en effet, comme hérétiques ceux qui se fonderaient sur une prétendue impossibilité des miracles, pour soutenir que *tous* les récits de faits miraculeux, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être relégués au nombre des fables et des mythes. Mais, en rangeant cette allégation parmi les hérésies, il met par suite au nombre des dogmes de foi catholique l'affirmation que ces récits sont véridiques et que les miracles en question sont réels. En vertu du Symbole des Apôtres, la réalité du miracle et de la résurrection de Jésus-Christ et de son ascension était déjà au catalogue des vérités de foi catholique. *Mais notre canon ne se prononce sur aucun récit particulier.* Il se contente de frapper les rationalistes qui nient la possibilité des miracles et les traitent tous de fables et de mythes, même ceux qui sont racontés dans la Bible. Il définit donc, en général, qu'il y a, dans la Bible, des récits véridiques de miracles. Voilà ce qui est de foi. Ce canon laisse néanmoins entendre qu'il y a d'autres miracles réels que ceux que la Bible rapporte. « Notre canon, dit le rapporteur de la Députation de la foi, à propos d'un amendement (n° 108) qui demandait qu'il fût fait mention des miracles approuvés par l'Eglise, notre canon ne s'occupe que du fait primitif de la révélation, mais le mot *etiam* (*Si*

pour déclarer les miracles *divinæ revelationis signa... certissima et omnium intelligentiæ accommodata.* Il n'est pas question, en effet, de savoir si *tous* les miracles sans exception doivent être tenus pour des signes très certains et appropriés à l'intelligence de tous. Il suffit, pour justifier l'assertion conciliaire, que certains miracles puissent nous fournir une preuve suffisante. Avec M. Van Hove, que notre correspondant aime à citer, nous dirons qu'il n'est pas nécessaire « que l'on puisse reconnaître *tous* les miracles ou avoir au sujet de chacun d'eux la même certitude... Pour que le miracle soit un signe de la révélation à la portée de toutes les intelligences, il suffit que le caractère surnaturel de *quelques* miracles puisse être reconnu par tous avec certitude, ou même que certains *groupes* de faits extraordinaires trahissent incontestablement l'intervention divine. » *(Op. cit* p. 361). Ainsi nous ne nous embarrassons pas de savoir si les « miracles » opérés par les anges sur l'ordre de Dieu peuvent avoir une valeur démonstrative [1]. Nous disons simplement que le sens commun et la philosophie elle-même nous font connaître, avec une parfaite évidence, que certains faits extraordinaires ne peuvent avoir que Dieu pour auteur, et qu'en conséquence ils sont *des signes très certains et adaptés à l'intelligence de tous.* Certains effets, atteignant dans les créatures *la raison d'être en tant que telle,* ne sauraient avoir d'autre cause que la cause suprême et universelle. Ainsi la production de l'être par voie de création [2] ; la production ou l'immutation de la matière première [3], les changements affectant la substance matérielle d'une manière immédiate, c'est-à-dire en l'absence de toute action exercée d'abord sur les accidents [4] ; à plus forte raison, la production d'une nouvelle substance en l'absence de toute disposition à la nouvelle forme. La création de l'âme étant l'œuvre exclusive de Dieu, tout changement affectant la substance de l'âme requiert la causalité divine ; donc nulle âme ne peut être réunie à son corps que par une intervention propre de Dieu. Dieu seul peut mouvoir *ab intrinseco* l'intelligence vers le vrai, la volonté vers le bien, donc les grâces appartenant à la prophétie, à la révélation des secrets du cœur, à la conversion soudaine du pécheur, ne peuvent avoir que Dieu pour auteur. Or, des faits dont le caractère surnaturel et divin sont indiscutables se rencontrent dans les différentes catégories de miracles. Ainsi, parmi les miracles *quoad substantiam facti,* la transsubstantiation, quoique phénomène invisible, est très certainement un miracle, parce que l'intervention divine seule peut réaliser cette conversion, sans exemple dans les conversions naturelles, de toute la substance du pain en toute la substance du corps de Jésus-Christ, les accidents du pain demeurant sans changement [5] ; la compénétration de deux substances corporelles dans le même lieu : par exemple, quand après sa résurrection, le Christ pénètre dans le Cénacle, *janvis clausis* (Jo., XX, 26) [6] ; la transfiguration glorieuse du corps des élus après la résurrection, parce que cette glorification du corps dérive, contrairement aux exigences du corps, de la gloire de l'âme, gloire intrinsèquement surnaturelle [7]. — Parmi les miracles *quoad subjectum in quo fiunt,* signalons comme possédant un caractère évidemment surnaturel et divin la résurrection d'un mort, la matière cadavérique ne présentant pas les dispositions naturelles né-

quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, ETIAM *in sacra Scriptura contentas, inter fabulas... ablegandas esse...)* qui s'y trouve, montre bien que nous n'excluons pas les miracles qui se font dans l'Eglise. » Il est clair du reste que le Concile admettait la véracité de toute la Bible ; mais sans vouloir fixer l'interprétation de tous les récits bibliques, il s'est contenté de définir qu'il y a, dans les faits racontés par la sainte Ecriture, de véritables miracles et n'en a indiqué aucun en particulier. Il laisse donc aux exégètes une grande latitude. Mais les enseignements du chapitre sont un peu plus précis. Ils affirment en effet que des miracles nombreux et incontestables ont été opérés soit par Moïse et les prophètes, soit par Jésus-Christ et les apôtres. Les prophètes qui sont ici mentionnés sont ceux qui ont vécu après Moïse et non les patriarches qui ont vécu avant lui. Il en résulte que notre constitution ne dit rien des miracles qui ont été faits en faveur de la religion primitive, et qui ont été rapportés dans la Genèse. » (Vacant, *Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican.* t. II, p. 46-47).

Sans doute la règle de foi n'a rien statué concernant le caractère surnaturel d'aucun des miracles accomplis par Jésus-Christ. Le Symbole ne mentionne expressément que la résurrection et l'ascension. Mais il serait gravement téméraire de révoquer en doute le caractère surnaturel et divin des prodiges les plus caractérisés et qualifiés par l'écrivain inspiré de τέρατα, θαυμάσια, παράδοξα, δυνάμεις, σημεῖα, etc.

Le fait que le Concile du Vatican n'a pas voulu englober les miracles approuvés par l'Eglise au terme d'une enquête canonique, montre qu'à aucun titre la certitude que nous en pouvons avoir ne comporte une adhésion de foi divine et catholique. Il ne s'agit même pas, dans le cas présent, de croire à leur réalité et à leur caractère divin de cette adhésion ferme et surnaturelle que les théologiens qualifient souvent de foi ecclésiastique. Mais la remarque du rapporteur de la foi, ci-dessus rappelée, montre clairement qu'il n'est pas permis à un catholique de ne point tenir compte de ces décisions de l'Eglise. « Autre chose est la canonisation, autre chose les miracles, les révélations privées, les apparitions, divers faits historiques ou les reliques du saint canonisé. Quand l'Eglise approuve les miracles d'un saint dans un procès de canonisation, ou qu'elle institue une fête spéciale pour honorer l'apparition d'un saint..., c'est une opinion assez commune que ces miracles, apparitions, révélations, faits historiques, reliques, ne sont pas pour autant infailliblement définis, bien qu'ils méritent la pieuse adhésion et le respect dus à tous les enseignements, même non infaillibles de l'Eglise » (Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique,* t. I, n. 279). « *Cum Ecclesia inquirit aut pronuntiat de revelationibus, apparitionibus, miraculis, non intendit habere nisi probabilitatem aut certitudinem humanam, eamque practicam quæ scilicet satis sit ad fovendum cultum.* » (Bainvel, *De magisterio vivo et traditione,* n. 107).

[1] Benoît XIV pense que ces miracles inférieurs, simples prodiges, peuvent être considérés comme suffisants pour attester la volonté divine et être reçus comme tels dans les procès de canonisation. *(De servorum Dei beat. et canoniz.,* l. IV, c. I. n. 14 ; c. VI, n. 5, sq.). C'est aussi le sentiment de Hooke, *Tract. de vera religione,* I, dissert. II, c I, § 1, (dans le *Cursus theologicus* de Migne, t. II, col. 509, sq.) ; de Schouppe, *Elementa theologiæ dogmaticæ,* t. I, n. 137 ; d'Ottiger, *Theologia fundamentalis,* t. I, p. 173, etc.

[2] S. Thomas, Ia, q. 45, a. 1.

[3] Id., Ia, q. 105, a. 1.

[4] Id., Ia, q. 110, a. 2.

[5] Id., IIIa, q. 75, a. 4, ad 3.

[6] Id., *Suppl.,* q. 83, a. 3.

[7] Id., IIIa, q. 45, a. 2.

cessaires à l'information par l'âme [1] ; la restitution de la vue à un aveugle, entendons à celui qui est *certainement* aveugle. Or, la cécité congénitale dont il est question dans l'Evangile (Jo., x, 32) doit être cataloguée parmi les cécités certaines. — Parmi les miracles *quoad modum quo fiunt*, le changement subit de l'eau en vin décèle évidemment une intervention divine, car elle se fait instantanément sans aucune modification préalable des accidents [2]. Il faut en dire autant de la multiplication des pains qui suppose ou une création de matière nouvelle ou un changement instantané d'une autre matière en la matière du pain [3]. Ainsi donc, sans enquête scientifique, avec le simple raisonnement du bon sens, un certain nombre de miracles ont pu être constatés, non seulement quant à la matérialité du fait, mais encore quant à leur origine divine.

N'exagérons pas les difficultés du discernement des miracles. *Tous* les miracles n'exigent pas une enquête approfondie. Les difficultés surgissent et les enquêtes sont nécessaires, là où l'évidence du miracle n'est pas complète. Mais il suffit, pour vérifier la vérité de l'assertion conciliaire, qu'un certain nombre de miracles de l'Evangile, les plus éclatants, apparaissent aux regards des hommes non prévenus, comme des signes évidents du sceau divin apposé à la prédication de la doctrine chrétienne. Ces miracles (résurrection des morts ; résurrection personnelle de Jésus-Christ), pour ne prendre que les exemples les plus obvies, sont vraiment des signes *omnium intelligentiæ maxime accommodata*.

Toutefois, le serment antimoderniste ajoute : « même de cette époque, *etiam hujus temporis*. » Cette dernière assertion concerne évidemment, d'une part, la force probante du miracle considérée dans la logique qui s'impose aux esprits de tous les âges, la vérité ne pouvant jamais perdre ses droits ; mais, d'autre part, elle vise très certainement les raisons concrètes qu'on a souvent invoquées pour proclamer non pas certes l'inutilité, mais l'inefficacité relative de l'argument du miracle sur les esprits contemporains.

On a fait valoir que l'argument du miracle n'a sa force entière que pour ceux qui en sont les témoins immédiats, et que pour les autres, l'éloignement dans le temps ou dans l'espace fait que l'impression produite s'affaiblit. On dit également que le miracle s'adressant à la seule intelligence et par la force de la seule logique ne saurait concrètement agir suffisamment sur l'âme entière pour y déterminer l'adhésion de la foi. On assure encore que les progrès de la critique ont soulevé tant de difficultés sur le caractère historique des événements miraculeux qui corroborent la prédication première du christianisme, que la tâche de l'apologétique par le miracle devient de plus en plus difficile. Enfin, on s'attache à rappeler que les esprits contemporains ont tant de prévention contre le surnaturel, que ce qui devait être une raison de croire devient souvent pour eux une difficulté à croire.

A prendre ces raisons objectivement, il faut reconnaître la part considérable de vérité qu'elles renferment. Mais par rapport à la valeur probante du miracle, il faut convenir qu'elles nous incitent simplement à avouer, comme on l'a dit fort exactement, que la preuve par le miracle « reste soumise, dans son rendement effectif, aux lois générales de la psychologie humaine et aux lois spéciales de la psychologie religieuse [1]. » Puisque nos contemporains ont fréquemment de particulières préventions contre le surnaturel, et, partant, contre le miracle, l'enseignement catholique touchant la possibilité du miracle devra être présenté de façon à détruire ces préventions. Les exigences critiques qu'ont formulées dans ces derniers temps les apologistes catholiques eux-mêmes, relativement au discernement du miracle, devront donner satisfaction aux plus difficiles. *L'Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, du P. de Tonquédec, est, sous ce rapport, un modèle du genre qu'on peut présenter à nos contemporains. Mais ce qu'il faut surtout, c'est encadrer l'argument du miracle dans une apologétique générale, qui perfectionnera, tout en lui demeurant fidèle, l'apologétique traditionnelle et, s'adressant à l'âme tout entière, disposera cette âme à recevoir finalement la forte impression que le miracle, sceau divin de la vérité, ne peut manquer de produire sur elle, si, par ailleurs, elle est déjà disposée à accepter le divin.

Q. — On m'a parlé de ce qu'on appelle le *scapulaire vert*, venu d'une Sœur de St-Vincent de Paul (1840). Si j'ai bien compris, on m'en a vanté les effets merveilleux. J'ai vainement cherché dans l'*Ami* des renseignements sur ce scapulaire. Si l'*Ami* n'a jamais traité cette question, voudrait-il en parler ?

R. — Le scapulaire vert, qui a pris usage chez les Filles de la Charité et qui est distribué par elles, n'est pas à proprement parler un scapulaire.

Un scapulaire, c'est la réduction de la partie qui porte ce nom dans le costume religieux, et qui est une bande d'étoffe plus ou moins large et longue qui, laissant passer la tête par une ouverture, descend plus ou moins sur la poitrine et dans le dos, après avoir (d'où son nom) recouvert les épaules. Les scapulaires réduits des confréries sont deux petits rectangles d'étoffe réunis par un étroit ruban qui permet de les maintenir, l'un sur la poitrine et l'autre dans le dos.

Le scapulaire vert n'a qu'un de ces petits rectangles d'étoffe, mais à double face, c'est-à-dire avec une image de chaque côté, et qui se suspend autour du cou. Ce n'est donc qu'au sens très large, par analogie, et en raison de certaine

[1] Id., *Suppl.*, q. 75, a. 3 ; *De potentia*, q, 6, a. 7, ad 4 et ad 14.
[2] Id., *In IV Sent.*, l. II, dist. 18, q. 1, a. 3, ad 4 ; l. IV, dist. 17, q. 1, a. 5, sol. 1.
[3] Id., IIIa, q. 44, a. 4, ad 4 ; cf. Ia, q. 92, a. 3, ad 1 ; *In Matthæi Evang.*, c. 14, n. 2.

[1] J. Rivière, art. *Miracle*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. IV, col. 1023.

ressemblance de l'étoffe, qu'on peut l'appeler parfois *scapulaire*. Le qualificatif *vert* désigne évidemment la couleur de l'étoffe de laine et du ruban qui le composent.

Son vrai nom, moins employé parce que plus long et plus compliqué, c'est : *l'image sur étoffe verte du Cœur Immaculé de Marie*. C'est à titre d'image qu'il a été permis et approuvé par Pie IX.

La face antérieure, le *recto*, porte, cousue à l'étoffe verte, l'image sur fond blanc de la T. S. Vierge, représentée tête nue, les cheveux déployés sur chaque côté et descendant un peu au-dessous de la ceinture, vêtue d'une longue robe blanche et traînante ne laissant apparaître que la pointe du pied droit, le genou gauche légèrement infléchi. La robe est serrée à la taille par une ceinture étroite. Un grand manteau de couleur plus foncée, et plus long encore, traînant à terre sur les côtés, recouvre la robe. Sur la poitrine de la Ste Vierge se détache un cœur, avec une flamme, transpercé d'une flèche. Les deux mains relevées de la T. S. Vierge montrent ce cœur.

Au *verso*, nouvelle image, représentant le cœur seul sous la même figure et avec les mêmes accessoires, mais laissant échapper quelques gouttes de sang. Tout autour, en forme ovale, commençant à gauche du lecteur, se trouve l'inscription suivante : *Cœur immaculé de Marie, priez pour nous † maintenant et à l'heure de notre mort*. Les deux parties de l'inscription sont séparées à la partie supérieure par une croix haute, ou latine, qui domine le tout. Le commencement et la fin se rejoignent à la partie inférieure, aux gouttes de sang qui tombent du cœur.

Cette image a ses origines dans une vision dont fut favorisée, en 1840, une jeune Sœur de Charité, Justine Bisqueyburu, dont le nom désigne la race basque, née à Mauléon (Basses-Pyrénées) le 11 novembre 1817, et qui devait, après une longue et sainte carrière, mourir Supérieure de l'Hôtel-Dieu de Carcassonne, le 23 septembre 1903. Cette jeune sœur, encore à son séminaire, durant une retraite, le 18 janvier 1840, vit la T. S. Vierge sous la représentation que reproduit l'image, vêtue d'une robe blanche et d'un manteau bleu très clair, les cheveux épars sur les épaules, tenant de ses deux mains son cœur d'où sortaient, par en haut, d'abondantes flammes.

Cette apparition se répéta six ou sept fois la même année, à des intervalles divers, et aux grandes fêtes de Marie.

Le 8 septembre, la sœur se trouvait alors à Blangy, une nouvelle apparition eut lieu pendant qu'elle faisait oraison. Cette fois, la T. S. Vierge ne montrait son cœur que de la main droite. La main gauche présentait une façon de scapulaire, composé d'un seul morceau d'étoffe verte, avec un cordon de la même couleur. Ce scapulaire offrait les deux images que nous avons décrites, et qui se trouvent représentées actuellement encore sur le scapulaire vert.

Une voix intérieure fit comprendre à la sœur, durant la vision, que les Filles de la Charité étaient choisies par la Mère de Dieu pour distribuer ce scapulaire, qui devait contribuer grandement à la conversion de ceux qui ne croyaient pas, et leur procurer surtout la grâce d'une bonne mort. La même voix disait de ne pas tarder à propager ce scapulaire.

Comme la distribution souffrit des retards, sans doute dus à la prudence du directeur et des supérieurs de la sœur, la Ste Vierge insista et s'en plaignit, en de nouvelles apparitions, de 1840 à 1846. C'est alors que commença la diffusion du scapulaire, et, tout de suite, de nombreuses grâces et conversions, toutes très caractérisées et de choix, en furent le fruit. L'ouvrage intitulé *Le Scapulaire Vert et ses prodiges* en rapporte beaucoup et d'éclatantes [1].

Le pape Pie IX approuva par deux fois le scapulaire. La première de ces approbations est attestée par le procureur des Lazaristes à Rome, M. Guarini, dans une lettre du 19 décembre 1863 à M. Aladel, de la même Congrégation, qui avait été le confesseur de la sœur Bisqueyburu. La seconde est mentionnée par le successeur de M. Guarini, M. Borgogno, en deux lettres, des 3 avril 1870 et 20 septembre 1876, dans les termes suivants : « Le Saint-Père, après avoir écouté ma relation sur le scapulaire vert, m'a dit : « Montrez-le moi, » et l'ayant considéré attentivement, me dit ces paroles précises en italien : « *Questo scapolare è molto bello et divoto. Come si possono distribuire altre immagini, non vedo come non si possa esso distribuire*. Ce scapulaire est bien beau, et porte à la dévotion. Comme on peut distribuer les autres images, je ne vois pas pourquoi on ne pourrait pas également distribuer celle-ci. Ecrivez à ces bonnes Sœurs, que je les autorise à confectionner et à distribuer ce scapulaire. »

Nous empruntons ces lignes à la notice que les Filles de la Charité distribuent avec le scapulaire. Elle ajoute : « Il est à remarquer que, comme il ne s'agit pas ici d'un vrai scapulaire, ni d'une confrérie nouvelle à établir dans l'Eglise, mais d'une simple médaille ou étoffe, cette approbation est plus que suffisante. Avant 1894, la Médaille miraculeuse elle-même ne jouissait pas d'une approbation si explicite. »

Ce scapulaire n'est pas, pour le moment, enrichi d'indulgences. Il ne fait pas entrer dans une confrérie. Il ne marque pas, en quoi que ce soit, une agrégation d'aucune sorte aux instituts religieux de S. Vincent de Paul. Son imposition, après qu'il a été bénit par un prêtre, sans que des pouvoirs quelconques soient nécessaires, se fait, suivant les besoins, par n'importe qui, sur la personne que l'on veut faire profiter des grâces que la sœur Bisqueyburu assure promises par la

[1] Parmi elles, on raconte la conversion du soldat qui, en 1848, avait tiré sur Mgr Affre, l'héroïque martyr des barricades de février ; en 1859, il mourut converti et pénitent, grâce, croit-on, au scapulaire vert, ainsi qu'en ont témoigné la sœur qui l'assista à sa mort, et la sœur Dufès, supérieure de cette religieuse.

T. S. Vierge. On peut se contenter de placer cette pieuse image dans les vêtements, dans le lit, dans la chambre d'une personne, même à son insu.

Il est recommandé de dire chaque jour la prière suivante inscrite sur le *verso* de l'image : *Cœur immaculé de Marie, priez pour nous, maintenant, et à l'heure de notre mort.* A défaut de la personne sur qui est appliquée l'image, c'est celle qui a fait l'application qui doit dire cette prière.

Ce scapulaire est la propriété des Filles de la Charité. C'est à elles qu'il faut s'adresser pour l'avoir, dans toutes leurs maisons, ou à la Maison-Mère, 140, rue du Bac, Paris. Elles demandent qu'on leur fasse connaître les grâces que l'on aurait obtenues par l'application de la pieuse image.

Cette manifestation de la piété et de la confiance envers Marie ayant produit des effets aussi remarquables qu'ils paraissent incontestables, et comme il ne faut rien négliger pour assurer la conversion et la bonne mort des pécheurs et des endurcis, il nous paraît, *salvo judicio Ecclesiæ*, qu'on ne saurait mieux faire que de recommander à la bonne Mère du ciel, par l'application de cette pieuse image, les cas les plus désespérés.

N.-B. — Il est bien entendu qu'en parlant des précédentes visions, indications célestes, comme de sainteté et de martyre, fidèle observateur du décret d'Urbain VIII et de toutes les prescriptions de l'Eglise, l'*Ami* ne fait que raconter comme on les raconte, et usant, sans rien préjuger, des mots dans leur sens ordinaire et courant, des faits émanés de personnes dont la bonne foi est au-dessus de tout soupçon.

Q. — Avant de mourir, une personne a laissé pour des messes 100 francs en monnaie d'or, ne se doutant pas, vraisemblablement, de la somme que ces 100 fr. représenteraient en francs-papier. Ces honoraires ne sont pas encore acquittés. Si l'on échange cet or contre des billets, est-on tenu d'acquitter le nombre d'honoraires correspondant à la somme reçue de la Banque de France ?

R. — L'art. 9 de la loi du 25 juin 1928 démonétisant les monnaies d'or et d'argent antérieures à cette loi a posé devant la conscience quelques problèmes dont on vient de lire un exemple qui pourra, croyons-nous, trouver plus d'une application.

Avant la démonétisation, les pièces d'or avaient cours légal forcé. A la banque, chez le percepteur, dans les transactions entre particuliers, la pièce d'or de 20 fr. était présentée et devait être reçue à l'égal d'un billet de 20 fr. ; c'était une monnaie de 20 fr.

Après la démonétisation, la même pièce d'or cesse d'être une monnaie ayant cours forcé à 20 fr. C'est désormais un lingot d'or estimé pour son poids, environ 100 fr. (nous arrondissons les chiffres). Et la banque, le percepteur, le bijoutier la rachètent et l'échangent contre un billet de 100 fr.

Ceci rappelé, à qui profite la démonétisation ? Sans aucun doute, au possesseur de la pièce d'or, car *res fructificat domino*.

Toute la question est donc de savoir qui, au moment de la démonétisation, avait la propriété des pièces d'or. Ce n'était pas la défunte, cela va de soi, mais ses héritiers ou le prêtre chargé de célébrer des messes pour le repos de son âme.

Examinons le cas pour le prêtre. Il n'est peut-être pas aussi clair qu'il le paraît au premier abord.

Dirons-nous qu'il est devenu le propriétaire des pièces d'or avant d'avoir acquitté les messes ? Nous risquons de réveiller le chat qui dort, en prenant parti pour des opinions discutées sur le caractère des honoraires de messes. « Ne savez-vous pas, dira-t-on, que les honoraires de messes représentent le pain et le vin, matière du sacrifice, que le fidèle consigne entre les mains du prêtre qui, ministre officiel, devra les offrir à l'autel en sacrifice ? Or, mettre une chose en consigne, ce n'est pas en transférer la propriété, mais en faire un dépôt. Tant que les messes ne sont pas acquittées, le prêtre, à dire vrai, n'est donc pas le propriétaire, mais seulement le dépositaire des pièces d'or remises pour honoraires. Et c'est si vrai que s'il ne célébrait point les messes, il serait tenu en justice de rendre les honoraires, de les restituer. Or on ne restitue pas son propre bien, mais le bien d'autrui détenu injustement. » — Erreur et sophisme ! Le prêtre qui rend les honoraires parce qu'il n'a pas célébré les messes ne fait pas une restitution de bien injustement détenu, mais il répare un dommage causé à son prochain envers qui il n'a pas acquitté sa dette. Il ne devait pas des honoraires, mais des messes. Car les honoraires étaient bien devenus sa propriété.

Sans doute, les honoraires en pièces d'or représentent l'équivalent de la matière du sacrifice consignée entre les mains du prêtre pour être offerte à l'autel, et ne sont pas l'objet d'un contrat qu'il serait difficile de laver du crime de simonie. Mais s'il n'y a pas, entre le fidèle et le prêtre, ce contrat simoniaque qui échange le spirituel pour le temporel, il y a néanmoins un contrat de la nature *Do ut facias*, par lequel le prêtre entre en possession des honoraires contre la charge qu'il assume de célébrer ou de faire célébrer un nombre de messes déterminé. Par ce contrat, il y a réellement transfert de propriété des honoraires, des pièces d'or en l'espèce. Le fidèle cesse d'en avoir la propriété ; par contre, il acquiert le droit à des messes, et en justice pourra en urger la célébration, voire réclamer, en cas de non-exécution, des dommages-intérêts qui seront évalués vraisemblablement par le juge au montant des honoraires, mais ne seront pas ceux-ci, en identité. Et c'est si vrai que par ce contrat *Do ut facias* le prêtre devient réellement propriétaire des honoraires qui lui sont remis, qu'en cas d'infortune il supporte le détriment. Que la foudre,

par exemple, détruise les honoraires qu'il aurait reçus en billets ou en or, le fidèle aura toujours droit à ses messes et le prêtre sera toujours tenu de les acquitter : *Res perit domino*.

Oui, mais aussi *res fructificat domino*. Le maître qui subit les pertes recueille aussi les profits. Le prêtre recueillera donc le profit dont la loi de démonétisation favorisera sa possession.

Résolvons le cas. *Première hypothèse :* Le contrat a été conclu avant la loi portant démonétisation des pièces d'or. Le prêtre est favorisé. Il a reçu les pièces d'or pour 100 fr. sans qualificatif, car la distinction entre or et papier n'était pas légalement recevable alors. Il acquittera donc des messes pour 100 fr. sans qualificatif, 100 fr. de monnaie légale ayant cours.

Deuxième hypothèse : Le contrat, conclu par son acceptation répondant à l'offre qui lui était proposée, est postérieur à la loi. Ce n'est plus 100 fr. de monnaie légale à cours forcé que le prêtre a reçus, mais un lingot d'or estimable à son poids, valant et échangeable contre 500 fr. de monnaie légale en papier. Il acquittera donc des messes pour 500 fr.

Nous sera-t-il permis d'ajouter un mot ? Le cas, en réalité, était peut-être plus compliqué. Imaginons la scène. De son vivant, en présence de ses enfants pour témoins, la défunte a remis au curé de la paroisse cinq pièces d'or, en lui disant : « Prenez cet or, M. le Curé, gardez-le, et après ma mort, vous me direz des messes. » La mort est survenue après le 25 juin dernier. Combien faudra-t-il acquitter de messes ? Pour 100 fr. ou pour 500 fr. ? M. le Curé opine pour 100, mais les héritiers en réclament pour 500.

M. le Curé a bien la prétention d'avoir reçu, en acceptant l'or, une monnaie valant alors 100 fr. légalement. Tout comme un percepteur aurait reçu les pièces pour cette valeur, il les a reçues. Et que dire de ce raisonnement, sinon qu'il est conforme à la logique ?

Les héritiers raisonnent autrement et disent : « La défunte a dit : *Prenez cet or*, et non *ces pièces de monnaie*. Si elle avait voulu ne donner que 100 fr., elle eût donné un billet de papier, car elle n'en manquait pas. Mais elle a donné de l'or parce qu'elle savait qu'il était préférable à du papier. Sans doute, à ce moment où elle s'en est dessaisie, la démonétisation n'était pas officielle et la pièce d'or avait cours forcé à sa valeur inscrite ; mais en fait le public distinguait le franc-or du franc-papier, sortait déjà son or du bas de laine pour un trafic défendu et poursuivi par la loi, ou bien le gardait jalousement dans l'attente du jour où, démonetisées, les pièces pourraient être vendues au prix de leur poids d'or fin. On n'était pas si sot de donner ses pièces à vil prix. La défunte en livrant sa réserve d'or pour se faire dire des messes n'avait pas d'autre intention que de pourvoir mieux au salut de son âme par de plus abondantes prières. » Et qui dira que ce raisonnement n'est pas plausible ?

Que penserons-nous ?

Les mots : « Prenez cet or » sont susceptibles d'un double sens. Ils peuvent signifier : « Prenez cette monnaie d'or, ces pièces de 20 fr. » ; mais ils peuvent signifier aussi : « Prenez cet or, et avec ce qu'il vaudra à l'heure de ma mort vous me direz des messes. » La défunte avait-elle entendu or-monnaie ou or-lingot ? C'est discutable. Des raisons graves militent en faveur de chaque opinion, et l'avis des sages demeurera partagé.

Comment alors définir la justice ? Il serait non seulement imprudent, mais injuste de prendre le parti d'une opinion, car la justice stricte, pour imposer une obligation, exige un droit certain. Or, on ne peut pas dire certain le droit qui est contesté par des autorités sérieuses avec des raisons graves. La justice en pareille occurrence consistera donc à s'abstenir de prononcer un jugement.

Mais c'est alors que pour régler le différend interviendra une autre vertu, une justice large : l'équité. S'inspirant de la bonne foi, des convenances, de l'avis des sages, elle jugera au mieux. C'est ainsi que souvent agissent les juges quand la justice stricte ne peut définir le droit avec certitude. L'équité alors est la vraie justice.

Quant au prêtre, lui, il évitera ces contestations au nom de la justice. La décence de son état, son zèle pour le salut des âmes, sa piété envers celles du Purgatoire lui dicteront sa conduite pratique : édifier ses ouailles par l'exemple de son détachement de l'argent, sacrifier le bénéfice d'un droit douteux pour s'assurer par le moyen de la charité le profit d'un droit certain à la récompense éternelle. Il échangera les pièces d'or démonétisées pour des francs-papier du jour, et avec la somme liquide ainsi réalisée, il acquittera autant de messes qu'il devra d'après le tarif diocésain en vigueur.

Jusqu'à présent, nous avons supposé que la donatrice des pièces d'or était défunte. Si elle était encore vivante, il faudrait, afin de s'éviter toute inquiétude de conscience, lui demander formellement combien elle veut de messes après sa mort pour les pièces d'or qu'elle a confiées.

Q. — Un bienfaiteur de notre église lui a procuré un beau Chemin de croix en stuc. La croix qui surmonte les stations est aussi en stuc.

J'ai pris les croix de bois surmontant les vieux tableaux, et les ai fait clouer sur les croix en stuc des tableaux neufs.

Mais pour cela, il a fallu diminuer un peu leurs dimensions.

Puis, en mon absence, l'ouvrier les a clouées indistinctement sur les tableaux, de sorte que celle qui était à la 1re station est peut-être maintenant à la 10e, et ainsi des autres.

On a enfin placé les nouveaux tableaux dans l'église, à d'autres places cependant que les anciens.

Notre Chemin de croix aurait-il pour cela perdu les indulgences attachées à l'ancien ?

R. — Vos fidèles peuvent gagner les indulgences en faisant leur chemin de croix devant les tableaux nouveaux surmontés des croix anciennes.

D'eux-mêmes, les nouveaux tableaux étaient insuffisants, parce qu'ils n'avaient pas de croix *de bois*. Un chemin de la croix, pour être érigé canoniquement, doit avoir des croix de bois, nécessairement. Ce sont ces croix qui sont bénites, la bénédiction des tableaux n'étant pas obligatoire. Les tableaux peuvent même très bien ne pas exister. Seules les quatorze croix de bois sont requises.

Vous avez, en somme, remplacé les tableaux anciens par des nouveaux. La S. C. des Indulgences, *Cameracen.*, 13 nov. 1837, a déclaré que cette substitution, faite même d'autorité privée, n'empêchait en rien le gain des indulgences; (cf. *Incerti loci*, 22 août 1842, *ad 3*, qui donne la même doctrine).

La diminution des croix ne les ayant pas détruites, ces croix demeurent les croix bénites lors de l'érection, et le gain des indulgences reste possible, comme auparavant.

Nous supposons, comme c'est bien probable, que vous avez fait clouer les croix de bois sur *la face antérieure* des croix de stuc, en avant, de façon que ces croix soient bien visibles de ceux qui se livreront au pieux exercice. Si ces croix de bois étaient derrière les croix de stuc et n'apparaissaient pas, il faudrait les mettre sur la face antérieure, à peine de ne pas gagner les indulgences (cf. S. C. des Indulg., *Cameracen.*, 20 juin 1838; *Auranen.*, 23 nov. 1878, *ad 2 et 3 : Congregat. Sacerdot. a SS. Corde Jesu*, 27 mars 1901).

Le changement de croix relativement aux stations n'est pas à considérer. Les quatorze croix sont bénites indistinctement pour les stations en général, et pas telle croix pour telle station, même si le n° était marqué, auquel cas il vaudrait mieux se conformer à ces numéros (du reste, s'il en avait été ainsi pour vous, les changements n'auraient pas été effectués).

Le changement des places relativement à celles des anciennes croix et de leurs tableaux ne nuit pas non plus au gain des indulgences, puisque le même chemin de croix (les croix) a été replacé dans la même église. C'est tout ce qui était nécessaire. Il en eût été autrement, et les indulgences auraient été perdues, si le chemin de croix avait été transporté dans un local différent, même une chambre différente de la même maison, s'il s'agissait du chemin de croix érigé dans un oratoire privé. (S. C. des Indulg., *Aginnen.*, 20 sept. 1839, *ad 2; Incerti loci*, cité, *ad 4; Rothomagen*, 20 août 1844).

Pendant les opérations, toutefois, les croix étant enlevées de l'église, les indulgences ne pouvaient pas être gagnées, mais tout se réduit à cette interruption. (S. C. des Indulg., *Aturen.*, 28 sept. 1838, *ad 4; Lingonen.*, 30 janvier 1839, *ad 5; Aginnen.* cité, *ad 1; Camerinen.*, 16 déc. 1760, *ad 2; Aturen.*, 20 juin 1836, *ad 1*).

Vous voilà donc complètement rassuré.

Q. — Par le can. 2310, nous savons que le supérieur ecclésiastique du for externe peut indiquer à son subordonné ce qu'il doit faire ou éviter, avec menace de peine en cas de transgression du précepte.

Mais voici le cas suivant : l'Ordinaire du lieu défend à un prêtre de circuler dans une ville déterminée, sous peine de huit jours de suspense, en vertu du can. 2222, § 1 et § 2.

Voilà un précepte de caractère hybride : il ne devrait pas être sanctionné, puisqu'il invoque le can. 2222, et cependant on lui accorde huit jours de suspense en vertu de ce même can. 2222.

Le can. 2222 a été ainsi expliqué par l'*Ami*, en 1923, p. 243 et 723.

L'Ordinaire du lieu ne pouvait-il pas plus simplement se référer au can. 2310 ?

D'une manière générale, le can. 2222 peut-il servir de sanction à un précepte épiscopal ?

R. — Vous avez fort bien raisonné le cas. Le can. 2222 s'applique à l'espèce de la loi qui ne porte pas elle-même de sanction. Le droit n'a pas voulu que, pour cela, le supérieur ecclésiastique se trouvât désarmé sous le rapport de la correction de la transgression de cette loi. Dans les cas prévus par le canon, c'est-à-dire s'il y a scandale, si la transgression revêt les caractères d'une particulière gravité, le supérieur pourra punir sans même aucune commination de peine avant la punition. Dans le cas où il n'y aura pas de scandale, et où la transgression ne sera pas particulièrement grave, la punition devra toujours être précédée de la monition comminatoire. Dans ce dernier cas, ce sera, le plus souvent, la récidive qui sera punie.

Il s'agit là d'une loi portée pour la communauté, pas d'un précepte.

Le précepte, en effet, ressortit au can. 2310. Il eût été préférable, et c'eût été plus exact, que l'Ordinaire se référât à ce canon.

On voit cependant très bien ce que l'Ordinaire a voulu dire et faire. Il a entendu faire comprendre au clerc à qui il s'adressait, que, bien qu'une loi précise n'existât pas qui lui interdisait, pour son cas, l'entrée ou le séjour en un lieu, lui Ordinaire lui intimait une défense, en raison de son autorité lui permettant de passer outre au défaut d'une sanction légale.

L'Ordinaire, du reste, n'était pas obligé de baser sur un canon quelconque l'exercice de son droit, et l'on ne pourrait pas prendre argument de ces diverses interprétations de textes, pour conclure que la commination de la suspense a été nulle.

Q. — 1° L'*Ami* du 19 juillet 1928 a traité la question de l'abstinence en voyage. Je lui serais reconnaissant de compléter sa réponse en donnant son avis sur le point précis du *voyage en chemin de fer*.

Les voyageurs, ceux-là du moins qui ne peuvent s'offrir le wagon-restaurant, peuvent-ils se croire excusés de l'observation de la loi ? Le repas maigre est difficile pour eux : la plupart des voyageurs, même bien portants, répugnent, dans la circonstance, aux boîtes de sardines et autres conserves de poisson.

En tout cas, le curé ne doit-il pas accorder la dispense aux fidèles qui en font la demande ?

2° Dans une famille chrétienne de ma paroisse a eu lieu un mariage. La noce (cérémonie civile et reli-

gieuse) se fit un jeudi. Selon l'habitude, les invités (une trentaine) restèrent le vendredi. La maîtresse de maison vint me demander la permission de faire gras, c'est-à-dire d'utiliser les restes du « festin nuptial » du jeudi (les invités devaient partir le samedi), et cela sous prétexte d'économie et de ne rien laisser perdre ! Je refusai. Certains confrères m'ont trouvé trop « rigoriste » et ont prétendu que j'aurais dû donner la permission : la raison, disent-ils, était largement suffisante !

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Ad I. Ce qui a été dit dans l'article auquel vous vous référez doit vous suffire pour résoudre le cas que vous proposez.

Le curé est juge de la difficulté réelle, si toutefois elle existe, pour tel pénitent en particulier de s'approvisionner en maigre, ou de faire maigre, pour tel voyage en chemin de fer.

Les wagons-restaurants n'ont pas toujours existé et l'on n'était pas pour cela dispensé de la loi de l'abstinence. Bien des voyageurs sans doute ne peuvent s'offrir un repas au wagon-restaurant, mais leur est-il si difficile de se constituer un repas maigre, et substantiel encore ? Alors il faudrait donc être riche à présent pour être soumis à la loi de l'abstinence ? Nous ne pensons pas qu'il y ait là une raison suffisante pour motiver une dispense. — Et pas davantage dans la difficulté de faire un repas maigre au thon ou aux sardines, si elle consiste seulement dans la répugnance, en la circonstance, pour ce genre de mets.

Si c'est la seule raison invoquée par ses paroissiens, nous pensons bien que le curé les renverra avec une vive exhortation à mortifier leur chair délicate et à se gêner un tantinet pour obéir aux lois de l'Eglise.

Ad II. En principe, oui, vous avez été un peu sévère en refusant la permission. Il nous semble, en effet, que la perte matérielle, qui devait être assez considérable et réelle, constituait, de soi, un « inconvénient grave » susceptible de motiver une dispense à la loi de l'abstinence.

Mais en fait, il est probable que non. Car dans les circonstances concrètes où la permission a été sollicitée, et dont seul vous étiez le juge bien informé, vous avez eu sans doute des raisons graves de refuser.

Ces raisons, nous les devinons. L'économie alléguée n'était sans doute qu'un prétexte, c'est-à-dire une raison colorée venant à point pour satisfaire le caprice des invités ou l'orgueil de la maîtresse de maison. Car à parler d'économie à un moment où l'on se livrait peut-être à des excès de dépense voisins du gaspillage, il y avait une certaine naïveté, pour ne pas dire davantage. Parler de ne rien laisser perdre en servant abondamment les convives, et pratiquer si fidèlement le « *Colligite fragmenta* » quand peut-être Lazare enviait les miettes au seuil de la porte, c'est mal venu. Tout cela et d'autres choses encore vous ont livré le bout de l'oreille. D'autant, sans doute, que vous n'aviez pas été sans faire remarquer en son temps aux fiancés que le vendredi suivait de bien près le jeudi, et que fixer la noce ce jour-là risquait bien d'offrir quelque inconvénient au point de vue de l'abstinence. On ne s'en est pas préoccupé davantage. Enfin, vous avez songé que l'exemple, surtout s'il partait de haut, de riches capables de faire l'aumône sans s'appauvrir et tenus de la faire de leur superflu, ne manquerait pas d'avoir un funeste retentissement : le précédent ne serait que trop suivi.

C'est pourquoi, si, en soi, il y avait rigorisme à refuser la permission, dans l'occurrence ce rigorisme n'était probablement que sagesse de votre part. Auquel cas vous auriez bien fait.

Q. — La lecture des *Remarques* dont l'*Ami* a fait suivre, le 12 avril dernier, p. 233, le décret de la S. C. du Concile sur la célébration de la fête du patron, me fait vous poser les questions suivantes :

1° Ne pensez-vous pas qu'en France beaucoup de paroisses, pour ne pas dire presque toutes, n'ont pas de patron ? En effet, un grand nombre de paroisses ont été faites par le Concordat, et je doute fort que pour la fixation du patron on ait suivi rigoureusement les trois règles du décret d'Urbain VIII.

2° Quant à celles qui ont été créées avant la Révolution et dont on ne trouve rien sur la désignation du patron, faut-il quand même supposer que tout a été fait régulièrement, et par suite que le patron actuellement honoré dans la paroisse est vraiment patron ?

3° Cette question historico-canonique a pour moi, Secrétaire de l'évêché, une conséquence pratique assez délicate. En vertu d'un indult de la S. C. du Concile, les curés perçoivent un honoraire le jour de la messe du patron, et je retiens à mon tour cet honoraire pour les œuvres diocésaines. Si la paroisse n'a pas de patron, c'est une injustice qu'annuellement je commets à l'égard de mes confrères. *Quid*, et pour le passé, et pour l'avenir ?

R. — Ad I. D'abord, une paroisse en tant que telle n'a pas de patron spécial. Un lieu a un patron, mais pas une paroisse. Le patron du lieu atteint toutes les paroisses du lieu, mais chacune n'a pas de patron particulier.

De plus, le Concordat n'a créé aucune paroisse : il suffit d'avoir lu une fois ce document pour s'en convaincre.

Enfin, rien ne prouve que les formalités voulues n'ont pas été accomplies dans la création des paroisses qui a suivi la Révolution.

En tout cas, c'est une question de fait qui doit être examinée à propos de toutes les paroisses. Et voici les règles pratiques. Si un patron se trouve en possession, c'est-à-dire s'il est honoré réellement comme patron, en un lieu, qu'il y ait une paroisse ou plusieurs, il doit être considéré comme patron. S'il est nommé patron, mais honoré seulement par une seule paroisse d'un lieu, cela prouve, ou bien qu'il n'est qu'un simple titulaire, ou bien que c'est un saint à qui le peuple de la paroisse a une dévotion particulière, mais rien de plus. Toutefois, si vous pouvez démontrer que les autres paroisses du lieu ont manifestement tort de ne pas honorer ce saint comme patron, la question ne se pose même plus, et il y a là véritablement un patron. Si un saint n'est honoré que

comme titulaire, vous ne pouvez pas le proclamer patron. Et s'il y a doute, vous ne pouvez pas trancher vous-même le différend, mais vous devez en référer à la S. C. des Rites, qui s'est formellement réservé la décision sur tous les cas d'espèces. En effet, le 12 février 1884, à des demandes adressées par Mgr Duquesnay, archevêque de Cambrai, la S. C. a répondu, ad VI, que l'évêque ne pouvait pas résoudre les cas douteux, et décider, après enquête et jugement sur les faits apportés, si un saint était patron ou simplement titulaire. De même, ad V et ad VII, la S. C. a répondu que partout où la célébration de la fête du patron avait cessé, l'évêque ne pouvait pas la rétablir, soit que la cessation vînt de la fausse interprétation de certains décrets, soit qu'elle résultât d'un long oubli.

Vous voyez que votre pouvoir, en fait de patrons, se résume à peu de chose. Là où le patron existe, vous avez l'obligation d'en faire la fête suivant les règles canoniques que nous avons exposées. Là où la fête n'existe pas, vous ne pouvez pas la restaurer, même si vous êtes certain qu'il y a un patron. Là où il y a doute, vous ne pouvez faire qu'une chose : consulter la S. C. des Rites.

Ad II. Mêmes règles, même réponse, mêmes pouvoirs pour vous, exactement.

Ad III. Le mieux, c'est de vous en tenir à la science que vous avez, c'est-à-dire à constater, d'après les usages de tous les curés, s'il y a patron ou non. Si un saint, en un lieu, a sa fête dans toutes les paroisses, même là où il n'est pas titulaire, fête solennelle, vous nous comprenez bien, et est honoré comme patron, il possède, et vous pouvez et devez le traiter comme tel, pour l'avenir comme pour le passé. Vous ne pouvez pas l'instaurer, si le passé ne lui donne pas possession.

Comme vous ne pouvez ni déposséder un patron, ni en introniser un, le mieux sans doute est de continuer, sans vous troubler, ce qui s'est fait jusqu'à ces temps. Et si vous avez des cas douteux qu'il importe d'éclaircir, adressez-vous à la S. C. des Rites, suivant ses propres prescriptions.

Q. — Titus aide ainsi ses compatriotes : A celui qui le lui demande il prête une piastre (cent sous) ; avec cette somme l'emprunteur peut faire un petit commerce et gagner 10, 20 ou 30 sous par jour, c'est-à-dire de quoi vivre ; quelquefois il ne gagne rien ou y perd.

Quoi qu'il en soit, tous les soirs il doit donner un sou à Titus, jusqu'à ce qu'il puisse s'acquitter entièrement en rendant la piastre.

Il arrive assez souvent que le débiteur disparaît sans laisser d'adresse ou devient insolvable.

Certains missionnaires condamnent Titus comme usurier. D'autres considèrent son cas comme du commerce : il fournit le capital et l'autre son travail.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Le contrat passé entre Titus et le petit brocanteur-emprunteur ne donne pas naissance à une association proprement dite, une société en commandite, car l'un d'eux n'engage rien du tout et les bénéfices ne sont pas partagés au prorata. C'est bien un prêt d'argent, car le loyer de la piastre, quel que soit son rapport journalier, est déterminé à l'avance *ne varietur*. Qu'il gagne ou qu'il perde, l'emprunteur chaque soir remet à Titus un sou : c'est l'intérêt payé à l'échéance du terme. Enfin, il y a bien prêt commercial, puisque la piastre prêtée est destinée à être utilisée pour faire du commerce.

Or, dans le commerce, le loyer de l'argent s'établit à un taux plus élevé que dans le prêt ordinaire, à cause des risques plus nombreux courus par les entreprises commerciales. D'autre part, le taux est essentiellement variable suivant les circonstances de personne, de temps, de lieu, d'objet, etc.

Exemple. A deux emprunteurs d'une somme égale et pour un commerce identique on verra le banquier prêter à des taux divers, 5 % au premier et 10 % au second. Pourquoi cette différence? Parce que le premier est un honnête homme d'une probité éprouvée, habile en affaires et qui a déjà fait ses preuves dans le commerce, tandis que l'autre est un débutant dont la solvabilité est pour le moins douteuse. Et personne ne dira que le banquier est injuste ou usurier : il est seulement prévoyant et prudent en limitant les risques de son opération.

Autre exemple. Un même emprunteur se présente à la Banque et sollicite deux prêts : l'un de 1000 fr. pour un jour, et l'autre de 1000 fr. également, mais pour dix ans. Le banquier accède au désir du solliciteur, mais à des conditions fort différentes pour chaque prêt. Calcul fait, il a demandé pour prêter à un jour un taux dix fois plus élevé que pour prêter à dix ans. Et nul encore ne songe à l'incriminer comme usurier. C'est qu'un placement à longue durée lui crée moins d'embarras, de temps perdu, d'inconvénients de toute sorte qu'un placement qu'il faut renouveler chaque jour : on n'est pas assuré de trouver un client chaque matin.

Autre exemple encore. Le banquier ayant 100.000 fr. à placer élèvera le taux de l'intérêt s'il doit partager la somme entre cent emprunteurs au lieu de la confier à un seul, parce qu'il aura plus de difficulté à trouver les clients, parce que l'argent ainsi partagé sera mieux utilisé par cent que par un et produira davantage, etc. Et personne encore ne l'accusera d'injustice usuraire.

Il appert de ces divers exemples qu'entre les divers prêts qui peuvent être consentis, il n'y a point une équivalence arithmétique. Ce serait se tromper que de vouloir leur appliquer un barême égal.

Enfin, il faut voir ce qui est possible. Quel intérêt demander à un emprunteur d'un jour, dont ni la personne ni le commerce n'offrent de sécurité, qui peut aussi bien faire produire cent pour un à son argent que disparaître sans laisser d'adresse? Il faut encore que l'intérêt soit appréciable et comptable en bonne monnaie. Or la monnaie mi-

nima, c'est la pièce d'un sou. C'était le moins qu'on puisse fixer.

Pour toutes ces raisons, nous pensons que Titus *in casu* n'est pas un usurier, bien que prêtant à 365 % par an.

Q. — L'Ordinaire accordant un pouvoir ou une dispense en vertu d'un indult peut-il le faire oralement, sachant qu'il en a le droit, parce qu'il a un indult *ad hoc*, ou bien est-il obligé de le faire par écrit, en visant l'indult, et ce sous peine de nullité ?

R. — Nous ne comprenons pas très bien la première partie de la question. — Si vous nous demandez si l'Ordinaire, ayant un indult pour concéder une dispense oralement, peut la concéder oralement, la question est bien simple, et la réponse est évidemment affirmative. — Si vous voulez savoir si l'Ordinaire peut considérer comme suffisant qu'il ait la certitude, d'après un indult reçu, de pouvoir accorder une dispense, la question change. Il importe au bon ordre qu'il fasse mention de son indult. On sait, en effet, qu'il ne peut pas dispenser des lois générales de l'Eglise. Quel effet produira la concession néanmoins d'une dispense que le droit commun refuse ?

Mais c'est là une question de circonstances.

Généralement les indults, dans leur teneur même, réclament que l'on fasse mention expresse de l'indult en concédant la dispense. La condition n'est apposée sous peine de nullité de la dispense, que si elle est exprimée nettement comme telle.

D'une façon très générale, dans les chancelleries épiscopales, il existe des imprimés, formules de concessions de ces dispenses, dans lesquels l'indult et sa date est noté. Rien de plus commun et de plus louable.

Q. — Là où le curé est tenu d'appliquer tous les dimanches la messe *pro populo*, ou bien, en vertu d'un indult, *ad intentionem episcopi*, satisfait-il à son obligation, en appliquant, au jour désigné pour cela, son intention aux fondateurs spoliés ?

Chez nous, les curés ne sont plus tenus à la messe *pro populo* que onze fois par an, aux grandes solennités. Les autres dimanches, ils demeurent libres de leur intention. Sont-ils tenus, en stricte justice, quand ils font le service pour les fondateurs spoliés, d'appliquer à ceux-ci leur intention ?

La même question se pose pour le prêtre qui, n'étant pas curé, célèbre, *in casu*, le même service.

R. — Les curés dont il s'agit, sont d'abord tenus à appliquer la messe *pro populo*, les onze jours de fêtes solennelles où l'obligation est maintenue. Les autres jours, ils doivent, ou peuvent, suivant la teneur de l'indult, que l'Ordinaire leur a certainement communiquée, célébrer pour une intention rétribuée, à charge de remettre cette intention à l'Ordinaire pour qu'il l'emploie à l'affectation permise par le même indult.

Dans le diocèse dont on nous parle, il y a donc obligation de la messe *pro populo* le dimanche de novembre où l'on célèbre le service pour les fondateurs spoliés ou de la remplacer suivant l'indult. Mais qu'en est-il en raison de ce service même ? Le décret de Pie X, du 6 juillet 1910, qui l'a établi de façon stable, ne mentionne pas la dispense, au jour où il est célébré, de la messe *pro populo*. L'obligation demeure donc, à moins qu'une dispense spéciale soit intervenue depuis. En commentant brièvement ce décret, Mgr Boudinhon, dans le *Canoniste Contemporain*, 1910, p. 566, disait qu'il serait souhaitable que les évêques attirent l'attention du Saint-Siège sur ce point, et même qu'ils obtiennent pour les curés seuls à desservir leur église, l'autorisation, ou bien de remplacer l'application de la messe *pro populo* par celle du service même, sans percevoir alors d'honoraire, ou bien de renvoyer au lendemain la messe *pro populo*, mais avec la faculté de percevoir, pour la messe appliquée aux fondateurs spoliés, un honoraire. Nous ignorons ce qui a pu être fait dans ce sens. Si l'évêque d'un diocèse a obtenu quelque chose sur ce point, il n'a pas manqué d'en avertir ses curés.

Quant au prêtre qui n'est pas le curé, fût-il son vicaire, et à qui le curé a demandé de chanter ce service à l'intention des fondateurs spoliés, la question est fort simple : n'étant pas tenu à cette application par devoir de charge, office ou bénéfice, ce prêtre a un droit strict de recevoir l'honoraire pour l'application de la messe. Le curé le lui doit en stricte justice. C'est le curé, en raison de son bénéfice curial, qui a l'obligation d'assurer la célébration du service. Mais comme il n'est pas défendu au curé de recevoir, pour ce service, l'honoraire que l'on voudrait bien lui remettre, il pourrait le donner au prêtre qui a chanté le service. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'honoraire est dû au prêtre, suivant le tarif diocésain, et relativement à la qualité de ce service, messe chantée, absoute, etc.

Q. — S. Thomas affirme la continuité du ministère de notre ange gardien au ciel, et cela « propter aliquam illustrationem » (Ia, q. 108, art. 7, ad 3).

L'*Ami* m'obligerait beaucoup s'il me donnait de ces paroles un mot d'explication.

R. — La continuité du ministère de l'ange gardien après cette vie ne saurait être envisagée comme la *continuation* du ministère exercé par lui près de l'homme dans l'état de voie. Parlant de la mission générale dévolue aux anges près des hommes, S. Thomas dit expressément : « *Executio officiorum angelicorum aliquomodo remanebit post diem judicii et aliquomodo cessabit. Cessabit secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem; remanebit autem, secundum quod convenit in ultima finis consecutione ; sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna et in triumpho.* » Il est donc catégorique : l'office que les anges auront à remplir près des élus ne ressemblera pas au ministère qu'ils accomplissent près de nous sur la terre. Et c'est pour expliquer l'office des anges près des élus, que l'angélique Docteur fait intervenir l' « illumination. » Déjà,

dans la réponse *ad 2*, il pose le principe de cette illumination pour les anges entre eux : « Puisque les anges inférieurs, dit-il, connaissent la raison des œuvres divines par la lumière qu'ils reçoivent des anges supérieurs, leur connaissance est donc en dépendance de cette lumière, non seulement quant à l'acquisition de connaissances nouvelles, mais encore quant à la conservation des connaissances déjà reçues. » Or, les âmes des élus seront, elles aussi, illuminées par les saints anges. Certaines connaissances, en effet, seront manifestées à ces saintes âmes par la lumière angélique. C'est ce que notre grand théologien expose dans l'*ad 3*, que nous citerons en latin, afin de corriger la citation quelque peu fautive de notre correspondant : « *Etsi post diem judicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti* ALIQUAM ILLUSTRATIONEM *habebunt per angelorum officia.* »

C'est par des illuminations de ce genre que les âmes sont dites *portées, conduites par les anges au paradis* (cf. Luc, XVI, 22 ; ou encore Office des défunts : *In paradisum deducant te angeli*, etc.), ou que les âmes du purgatoire reçoivent consolation et encouragement de leur ange gardien (cf. *Ami* 1928, p. 162, où l'on trouvera rapportée l'opinion de Suarez à ce sujet).

Q. — L'Ordinaire a un indult pour dispenser les curés empêchés de célébrer pour cause de maladie, ou tout autre motif indépendant de leur volonté, un jour de dimanche ou de fête supprimée, de l'obligation de la messe *pro populo*.

Cet indult est connu des curés. L'Ordinaire peut-il, en vertu de cet indult, dispenser *collectivement* tous les curés qui se trouvent dans les conditions citées, ou seulement *individuellement ?* Et dans l'hypothèse où certains auraient oublié de faire cette démarche individuelle, l'Ordinaire peut-il accorder une *sanatio* générale ?

R. — Si l'Ordinaire a cet indult, c'est pour qu'il obtienne son effet. S'il attend les demandes personnelles, il nous paraît que cet effet ne sera pas obtenu, au moins dans son entier. A moins donc que les termes de l'indult ne s'y opposent, et que l'Ordinaire ne puisse, expressément, qu'accorder des dispenses individuelles, et sur demande personnelle, le mieux nous paraîtrait d'insérer chaque année, dans l'*Ordo* une note conçue à peu près dans ces termes : « S. G. Mgr l'évêque, en vertu de l'indult de... (dicastère de la Curie romaine qui a concédé l'indult) du... (date de l'indult), autorise les curés ou autres prêtres obligés à la célébration de la messe *pro populo*, à omettre la célébration de cette messe lorsqu'ils se trouvent dans les conditions suivantes : ... (énumération des conditions d'après les termes mêmes de la concession). »

De cette façon, l'indult atteindra son effet, et des prêtres subitement empêchés, sans pouvoir faire les démarches nécessaires, ne seront pas obligés de dire ou faire dire un autre jour la messe qu'ils ont dû omettre.

Il serait bien désirable que cet indult existât dans tous les diocèses où il n'est pas possible aux prêtres de célébrer la messe durant les retraites, les honoraires de messe, dans les temps où nous vivons, étant bien nécessaires.

Quant à la *sanatio*, c'est une tout autre question. Elle est réservée au Saint-Siège, et si les termes de l'indult, comme c'est évident, n'en parlent pas, une concession différente ne peut pas entraîner celle-là. L'Ordinaire, en vertu du seul indult dont vous parlez, ne peut certainement pas accorder cette *sanatio*, ni particulièrement, pour une messe et un curé, ni généralement, pour tout ce qui s'est fait par tous ou un grand nombre.

Q. — Un prêtre membre de l'Union missionnaire du Clergé peut bénir les médailles du scapulaire, pourvu qu'il soit autorisé pour les confessions. Peut-il aussi bénir ces médailles là où il n'a pas le pouvoir d'entendre les confessions, par ex. dans un autre diocèse ?

R. — Certaines faveurs spirituelles sont accordées aux prêtres membres de l'Union missionnaire du Clergé, à la condition qu'ils soient approuvés pour entendre les confessions. L'*Ami* a déjà parlé de ce point plusieurs fois. Le décret de la S. C. de la Propagande du 4 avril 1926, qui a publié les statuts de l'association et le sommaire de ces faveurs, se contente de dire : *dummodo adscriptus ad sacramentales confessiones audiendas sit approbatus.*

Comme le texte ne dit et ne demande rien de plus, nous ne voyons pas le motif que l'on pourrait invoquer pour le restreindre. L'exercice de ces faveurs, en outre, n'est pas attaché à la confession même, auquel cas il faudrait les pouvoirs de confesser au lieu même où l'on ferait les bénédictions, comme c'est évident.

Il faut donc, jusqu'à décision contraire du Saint-Siège, penser que le fait d'être approuvé pour entendre les confessions dans un diocèse suffit. Mais il est nécessaire, on le comprendra, que ces pouvoirs ne soient pas éteints, par le fait d'un changement de diocèse, changement de résidence ou d'office, etc.

Q. — Le prêtre qui a fait l'acte héroïque est-il obligé à la visite de l'église et aux prières pour le Souverain Pontife, s'il veut gagner une indulgence ?

R. — Nous ne connaissons aucun texte qui exempte ce prêtre des conditions ordinaires exigées pour le gain des indulgences. Même des indulgences qui sont absolument spéciales à ceux qui ont fait le vœu héroïque ne peuvent pas être gagnées sans la communion, la visite d'une église, et les prières à l'intention du pape. Il en est ainsi, par exemple, de l'indulgence plénière, applicable seulement aux âmes du Purgatoire, qu'il est possible de gagner à chaque communion. La même indulgence que l'on peut gagner tous les lundis, en assistant à la messe pour le soulagement des âmes du Purgatoire, ne peut être

gagnée qu'à la condition de la visite et des prières.

Les privilèges sont d'une autre nature. Ils consistent, pour tous, en ce que toutes les indulgences, absolument, deviennent applicables aux âmes du Purgatoire, et pour les prêtres, dans la faveur de l'autel privilégié pour les défunts, tous les jours de l'année.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine ENTRAYGUES. **Notre-Dame du Périgord.** *Etude sur la Sainte Vierge en Périgord. Son culte et ses pèlerinages. Histoire et traditions*; d'après les Archives de l'Evêché de Périgueux. Préface de M. le marquis de Fayolle, Président de la Société historique et archéologique du Périgord. — Un vol. in-8 de XVI-334 p. avec 25 illustrations hors texte, 30 f. — Chez l'auteur, à Périgueux, 5, rue Littré.

Ce n'est pas sans raison qu'on a appelé la France « le royaume de Marie. » Il est peu de pays, en tout cas, où, d'une part, la Sainte Vierge ait donné autant de preuves de sa puissance et de sa bonté et où, d'autre part, il lui ait été bâti autant de sanctuaires et érigé autant de statues.

Qui ne voit, dès lors, quelle grande utilité il y aurait, l'édification même mise à part, au point de vue historique aussi bien qu'au point de vue artistique, à ce que soit étudiée l'origine et précisé le caractère de tous les centres et de tous les monuments de ce qu'on pourrait appeler « la dévotion mariale » en chacun des diocèses de notre pays ? Or, c'est précisément ce qu'a eu la bonne pensée d'essayer de faire M. le chanoine Entraygues pour le diocèse de Périgueux.

Son ouvrage, qu'avec une modestie excessive il nous présente comme une « ébauche et un essai, » n'est peut-être pas sur la question un ouvrage absolument définitif (est-on jamais définitif en histoire ?) ; mais ce n'en est pas moins un livre d'une très réelle valeur et nous comprenons parfaitement qu'il lui ait valu les éloges et de son évêque et du Président de la Société historique et archéologique de son département.

Le premier mérite du travail de M. le chanoine Entraygues, c'est qu'il comble une lacune. On n'avait rien jusqu'ici — nous entendons : rien d'un peu complet — sur le culte de la Sainte Vierge en Périgord. M. Hamon dans son *Histoire*, pour ainsi dire classique, *de Notre-Dame de France* publiée chez Plon en 1863 (7 vol. in-8) lui consacre à peine 35 pages, et le P. Drochon ne lui en donne que 6, dans son *Histoire illustrée des Pèlerinages français de la T. S. Vierge* éditée en 1890 à la même librairie. Manifestement c'était trop peu. Et après avoir lu ces deux auteurs, on se prenait à regretter qu'utilisant les quelques monographies qui avaient paru depuis et fouillant les archives locales où existent, ignorés ou insuffisamment connus, nombre de très curieux documents sur la question, on ne nous eût pas donné ce que j'appellerais volontiers la Somme historique du culte de Marie en Périgord. Ce regret aujourd'hui n'a plus d'objet. L'ouvrage de M. le chanoine Entraygues donne satisfaction aux désirs des curieux de l'histoire du culte marial en ce pays.

Ce livre est certainement le fruit d'une très large et très consciencieuse enquête. Pour le composer, M. l'aumônier de la Visitation de Périgueux n'a pas seulement consulté les ouvrages de tous ceux qui avaient écrit avant lui sur le sujet ; il a aussi, comme il convenait, interrogé avec soin les Archives de l'Evêché. Et, naturellement, ces Archives lui ont répondu. Et c'est de toutes ces laborieuses enquêtes qu'est résulté le présent volume.

Le pieux auteur y passe en revue, successivement, logiquement classés par archiprêtré, tous les sanctuaires, tous les monuments de la Sainte Vierge qui existent ou qui ont existé dans son diocèse, et de chacun d'eux il nous fait connaître à la fois l'origine et l'histoire. Quand il y a lieu, il nous en donne même la description. Pour plusieurs statues, il fait plus encore : il nous en met sous les yeux la photogravure. Son volume (nous nous reprocherions de ne pas noter le fait) se termine par la reproduction de seize *Pietà* fort curieuses qui intéresseront certainement non seulement les historiens en général, mais en particulier les historiens d'art.

Notre-Dame du Périgord, ajoutons-le pour achever d'en faire connaître le contenu et le caractère, a de quoi satisfaire en même temps les personnes pieuses et les érudits. Il n'a pas l'aspect d'un livre scientifique, mais, ce qui vaut bien mieux, c'est un livre savant.

En le publiant, M. le chanoine Entraygues sans doute a rendu service à son diocèse. Mais il a fait plus : il a rendu service aux autres diocèses : il leur a, en effet, donné un exemple qui aura des imitateurs. Combien il serait désirable que sur le culte marial en chacun des diocèses de France, il fût publié un ouvrage pareil au sien !

L. RIBOULET. **Conseils sur le travail intellectuel,** *aux étudiants et aux maîtres*. Avec une Préface de Mgr Lavallée, Recteur des Facultés catholiques de Lyon. — Un vol. in-8 de XIII-278 p., 12 f. — Lyon, Vitte.

Auteur déjà de deux ouvrages sur la pédagogie dont l'un, l'*Histoire de la pédagogie*, a été couronné par l'Académie française, et dont l'autre, le *Manuel de psychologie appliquée à l'éducation*, est en très peu de temps arrivé à sa 3e édition, M. Riboulet vient de publier sur la même matière un troisième livre qui n'aura certainement pas moins de succès que ses deux aînés. Pour en donner tout de suite une idée un peu précise au lecteur, nous avions songé à dire que c'est une « pédagogie en action. » Il est cela, sans aucun doute ; mais il est plus que cela. Il ne nous fait pas seulement connaître ce qu'ont fait les éducateurs (nous prenons ce mot dans son sens le plus général) ; il nous fait aussi, il nous fait même surtout connaître ce qu'ils ont dit. C'est, pour ainsi parler, une anthologie des conseils les plus frappants des travailleurs intellectuels sur la manière, comme dirait Descartes, de « conduire son esprit avec ordre, » et par conséquent avec fruit.

Pour composer cette sorte de florilège de conseils pédagogiques, l'auteur, on le devine, s'est livré à d'immenses lectures, — des lectures qui sont allées des plus anciens aux plus modernes en traversant tous les domaines de la pensée : les littératures, les sciences, les arts. « Faguet, dit Mgr Lavallée dans la belle et substantielle préface dont il a honoré le livre, y voisine avec Franklin ; Mgr d'Hulst avec Spalding ; Joubert avec Henri Poincaré ; Montalembert avec Veuillot. » La gerbe de M. Riboulet est extraordinairement riche. Et, envisagé à ce point de vue, son ouvrage est déjà un service considérable à ceux qui ont à parler à la jeunesse : il leur offre un répertoire véritablement unique de belles paroles, de fortes pensées, de fines remarques, de sages exhortations, dont chacune, pour ainsi dire, peut servir de thème et de matière à un discours.

Mais ce ne sera point là, nous venons de l'insinuer, la seule utilité du livre. M. Riboulet ne se borne pas à rapprocher les mots — dont beaucoup sont inconnus

— sortis soit de la bouche soit de la plume des grands ouvriers de la pensée de tous les temps et de tous les pays : il les a « systématisés, » si nous osons ainsi dire, il les a classés, en sorte que son ouvrage forme, sous différentes rubriques qui s'appellent et qui se suivent les unes les autres, un traité complet et logique de l'art non seulement d'éduquer son propre esprit, mais encore d'éduquer celui des autres.

M. Riboulet, comme on voit, a beaucoup lu, et comme on le voit aussi, il a « digéré » ses lectures. On se tromperait toutefois si l'on se figurait qu'il ne donne à ses lecteurs qu'une science purement livresque : il leur donne aussi, nous dirons une science vécue. On sent, en feuilletant son beau et bon livre, qu'on a affaire à un professionnel de l'éducation. Il est, de fait, professeur de philosophie à l'Institution Notre-Dame de Valbenoît, à Saint-Etienne. Ce qu'il conseille et recommande, il l'a d'abord pratiqué lui-même. Il prêche de lecture, sans doute, mais il prêche aussi d'expérience.

Ajoutons, pour terminer, que son volume est, d'un bout à l'autre, imprégné d'abord d'un esprit hautement moral : en s'occupant de la formation de l'esprit, il s'occupe simultanément et conjointement de la formation du cœur, parce qu'il sait bien que l'état de celui-ci conditionne l'état de celui-là ; et ensuite d'un esprit expressément surnaturel. Son dernier chapitre a pour titre : « Sanctifier votre travail par une vie profondément chrétienne. »

Abbé G. Constant. **L'Eglise de France sous le Consulat et l'Empire (1800-1814).** — Un vol. in-12 de XXIX-396 p., 24 f. — Paris, Gabalda (1928).

La *Bibliothèque,* si justement appréciée des travailleurs, *de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique,* que publie depuis 1897 la librairie Gabalda, vient de s'augmenter d'un volume qui, certes ! ne la déparera pas. L'auteur, qui est docteur ès lettres et ancien membre de l'Ecole française de Rome et qui professe actuellement à l'Institut catholique de Paris, n'a pas besoin qu'on le présente au public : ses travaux antérieurs l'ont fait suffisamment connaître.

Jusqu'ici, M. l'abbé Constant semblait s'être voué exclusivement à l'étude des origines de la Réforme ou, pour préciser davantage, à l'étude de l'histoire du Concile de Trente et de ses alentours. Le nouvel ouvrage qu'il nous donne est une preuve qu'il n'y était pas confiné.

La période de l'histoire de l'Eglise de France qui fait l'objet de ce livre a été beaucoup étudiée, surtout depuis trois quarts de siècle, et on ne peut pas dire que ce soit précisément une terre vierge. Mais malgré la multiplicité des travaux dont elle a été l'objet ou plutôt à cause de cette multiplicité même, on sentait qu'à son sujet il manquait un volume. Nous avions l'analyse, — plusieurs analyses même et fort intéressantes, — mais il nous fallait la synthèse, une synthèse critique où, sous une forme condensée, fussent exactement mises au point toutes les questions que soulève la matière. Et on sait si elles sont nombreuses et délicates !

La tâche à accomplir n'était donc pas facile. M. l'abbé Constant, qui a bien voulu s'en charger, s'en est acquitté avec un remarquable talent.

Merveilleusement bien documenté, ainsi que le prouve la très abondante bibliographie du sujet, tant française qu'étrangère, que renferme son Introduction, sur chacun des points qu'il avait à traiter : sur l'état du catholicisme en France à l'issue de la tourmente révolutionnaire ; sur les origines du Concordat de 1801 ; sur les laborieuses tractations qui l'ont préparé ; sur l'esprit qui l'inspire ; sur les mesures auxquelles on a eu recours pour l'appliquer ; sur la rupture entre Napoléon et Pie VII et le Concordat de 1813 ; sur la chute de Napoléon, enfin, et le rétablissement du Pape, il nous donne la note juste, d'une manière brève, sans doute, mais cependant d'une manière complète. Ce qu'il ne nous dit pas, en effet, il nous le laisse, il nous le fait soupçonner. On sent, en le lisant, qu'on a affaire à un maître qui connaît admirablement le sujet dont il traite. « Il résume tout parce qu'il voit tout, » a-t-on dit, je crois, de Montesquieu. On pourrait redire ce mot du savant professeur de l'Institut catholique de Paris.

Son volume, qui non seulement tient compte de toute la littérature actuelle du sujet, mais qui sur quelques points y ajoute encore, prendra place sur les rayons de la bibliothèque, disons mieux, sur le bureau de tous les chercheurs : pour eux, c'est évidemment ce qu'a voulu l'auteur et c'est le plus bel éloge que nous en puissions faire, il sera vraiment un *manuel.*

Valérien Groffier. **Héros trop oubliés de notre épopée coloniale.** — Un vol. in-8 de 624 p., 30 f. — Lyon, Vitte.

Voici un livre auquel, sans être prophète, on peut prédire une grande vogue. Il a tout ce qu'il faut pour s'attirer de nombreux lecteurs. Une présentation typographique irréprochable, d'abord, comme est, en général, celle des ouvrages qui sortent des presses du grand éditeur catholique lyonnais ; puis une illustration plus que luxueuse : il ne contient pas moins de 289 gravures. Mais ce qui, surtout, fera la fortune de ce bel in-8°, c'est le sujet dont il traite et qui est de nature à passionner à la fois les âmes catholiques et les âmes françaises.

Les « héros trop oubliés de notre épopée coloniale » qui nous sont présentés dans ce volume (qui en juillet prochain figurera certainement à la distribution des prix, dans tous nos Etablissements chrétiens d'instruction), ce sont nos missionnaires : ce sont tous ces entreprenants évêques, tous ces vaillants prêtres et religieux, toutes ces saintes et infatigables religieuses qui, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, ont porté dans les différents pays du monde, en Afrique septentrionale et insulaire ; en Afrique occidentale, centrale et orientale, en Asie, en Amérique et en Océanie, avec la foi chrétienne la civilisation dont elle est la source. Autant dire que les divers personnages qui revivent dans ce beau livre, qui y revivent même doublement, par l'exposé des œuvres magnifiques qu'ils ont fondées et par leurs portraits, sont vraiment l'élite de l'humanité.

Ajoutons que l'écrivain qui nous les présente a une exceptionnelle compétence pour nous parler d'eux : M. Valérien Groffier, en effet, est Secrétaire général de l'Œuvre de la Propagation de la foi, et il y a cinquante-deux ans qu'il remplit ses fonctions. Il n'a pas seulement étudié avec soin son sujet : il l'a, pour ainsi dire, vécu et vécu jour par jour.

Dans ces conditions, on en conviendra, le succès des *Héros trop oubliés de notre épopée coloniale* est assuré d'avance et nous dispense de les présenter plus longuement. Nous nous reprocherions, toutefois, de ne pas faire tout haut, avant de terminer, une réflexion que beaucoup de nos lecteurs auront déjà faite tout bas : c'est que l'ouvrage de M. Valérien Groffier vient bien à son heure : à son heure au point de vue religieux, puisqu'il paraît au lendemain du jour où le Souverain Pontife a fait ce que l'on sait pour mettre davantage en honneur dans le monde chrétien l'idée missionnaire ; à son heure aussi au point de vue patriotique, puisque sa publication coïncide avec les débats, non encore terminés devant l'opinion ni devant les Chambres, d'un texte législatif nécessaire pour assurer l'existence de nos Congrégations missionnaires. De toute façon, c'est une actualité.